Curs 2. Relația dintre turism și pelerinaj. Dezbateri și controverse

"Turistul este jumătate pelerin, dacă pelerinul este jumătate turist" (Turner V. și Turner E., 1978:20).

Delimitarea celor două noțiuni a suscitat în studiile de specialitate numeroase dezbateri și controverse. Redăm în continuare abordarea lui Strausberg (2011), care pleacă de la definiția redată de Organizația Mondială a Turismului, realizând astfel o trecere în revistă importantă a principalelor studii în ultima perioadă[4].

Organizația Mondială a Turismului (UNWTO) a Organizației Națiunilor Unite a propus următoarea definiție a turismului: "cuprinde activitățile persoanelor care călătoresc și locuiesc în afara mediului lor obișnuit timp de cel mult un an consecutiv pentru activități de agrement, de afaceri și în alte scopuri și care nu este legată de exercitarea unei activități remunerate din interiorul locului vizitat".

Conform acestei definiții, care a câștigat ceva asemănător unui statut oficial, turismul reprezintă o deplasare care îndeplinește trei criteri:

(1) Turismul se desfășoară "în afara mediului obișnuit" al călătorului; aceasta implică o destinație și exclude naveta.

(2) Definiția pare să însemne că, după un an de ședere continuă într-un loc, acesta din urmă devine parte a limitelor "mediului obișnuit" și, prin urmare, nu se mai califică drept turism; pe de altă parte, inovațiile în tehnologiile de transport permit oamenilor să părăsească granițele mediului lor obișnuit într-o zi, astfel încât nu este necesară o ședere peste noapte pentru a se încadra în activitățile turistice.

(3) Contrar definițiilor anterioare și alternative, activitatea de recreere nu este considerată ca factor determinant al turismului. În prezent, este inclusă o gamă largă de activități, atât timp cât remunerația lor nu provine din destinație.

Călătoriile religioase, cum ar fi pelerinajul pe distanțe medii sau lungi, sunt în mod clar acoperite de această definiție. Din *punct de vedere tehnic*, pelerinajul este o formă de turism. Nu numai pelerinajul, ci multe alte activități ale specialiștilor religioși și ale persoanelor religioase se încadrează, în general, în categoria turismului, definită de UNWTO. Luați în considerare călătoriile misionare pastorale și mai scurte, călătoriile de studiu și caritabile sau participarea la tot felul de evenimente religioase.

În oricare dintre aceste forme, varietăți de turism se găsesc în aproape orice religie. Astfel de călătorii sunt adesea clasificate ca turism religios. Activitățile științifice, cum ar fi participarea la conferințe, lucrări de lucru și timpul petrecut în străinătate pentru o perioadă de sabat, intră și în domeniul definiției.

[4] Strausberg Michael (2011), *Religion and Tourism, Introduction*. p. 7-9, Routlegde.

Caracterul voluntar și discreționar adesea atribuit turismului poate servi ca un criteriu pentru a exclude călătoriile legate de afaceri. Pentru a include toate formele de turism, cel puțin atunci când se aplică o definiție atât de largă, precum cea propusă de UNWTO, ar depăși cu siguranță domeniul de aplicare al unei singure monografii. Călătoriile în scop educațional, tururile profesionale ale specialiștilor religioși sau diversele tipuri de sărbători și evenimente care implică călătoriile sunt comune în majoritatea religiilor.

Rețineți, totuși, că turismul și religia nu sunt înțelese aici ca și cum ar fi entități atemporale sau naturale date; în schimb, ele sunt abordate ca realități culturale și sociale (construcții/fapte), adică ca fiind creații contingente, constrânse și negociate ale agenției umane. Chiar dacă cineva neagă faptul că turismul și religia sunt entități naturale, aceasta nu înseamnă că ele nu au o calitate sistemică; de fapt, se referă la adunări recunoscute, ordonate, interacțiuni culturale și sociale legate de cadre sociale, organizații sau instituții specifice.

La un nivel laic, chiar dacă validitatea categoriei este negată de unii cercetători, oamenii continuă să se refere la forme specifice de activități ca turism și vor continua să circule la fel cum categoria religiei este implicată în discursul public și privat, indiferent de problemele ridicate de comunitatea științifică sau a unora dintre membrii săi.

2.1. Religia în studiile de turism și turismul în studiul religiei

În prezent există multe departamente și programe de studii în acest domeniu în întreaga lume și există o vastă cantitate de literatură academică privind turismul, inclusiv reviste, cărți, lucrări de conferințe și publicații electronice (Hall, Williams și Lew 2004, 9).

Literatura de specialitate în studiul turismului a atins o asemenea complexitate, încât nu există doar bibliografii și sondaje ale domeniului și subiecților diferiți, dar recent a fost publicat un meta-sondaj privind studiile privind sociologia și antropologia turismului (Dann 2005, 3-15). Similar studiului religiei, studiile de turism ca disciplină academică distinctă reprezintă doar o parte a discursului științific pe această temă.

Geografia, economia, sociologia, antropologia sunt discipline-cheie care au o istorie de contribuție la domeniu. Ca și în alte domenii, dezvoltarea Studiilor de Turism a dus la creșterea diversificării și specializării (Steinecke 2006, 28). Călătoriile clasificate vag de către observatori ca fiind "religioase" constituie "unul dintre cele mai semnificative tipuri de turism din lume de astăzi prin volum și prevalență" (Timothy și Olsen 2006, 276). Deja acest fapt simplu atrage atenția asupra relației dintre religie și turism.

Sunt atât de puține volume publicate în domeniul religiei și turismului, pe care le pot examina aici. Prima dezvoltarea a subiectului a fost publicată în 1996 sub titlul *Turism și religie.* Autorul, Boris Vukonic, este profesor de economie la Universitatea din Zagreb. Deși cartea se referă la aceeași problemă ca și lucrarea prezentă, și anume la "interrelația dintre turism și religie" (Vukonic 1996, ix) , abordarea adoptată de Vukonic "este destul de diferită de cea adoptată aici. Vukonic ", care are o viziune fundamentală pozitivă și optimistă asupra turismului, susține că" turismul oferă oamenilor condițiile pentru îmbogățirea spirituală a

individului și dezvoltarea sa constantă în sine ca personalitate "(Vukonic 1996, 18). El afirmă, de asemenea, că "aici este vorba de mult mai mult a ceea ce este spiritual, chiar și sacru și religios".

Unii antropologi și sociologi brazilieni au contribuit la cercetarea internațională privind religia și turismul. Un volum editat al cărui titlu este *Turismul religios: eseuri antropologice privind religia și turismul* a fost publicat în anul 2003 (Abumanssur ed., 2003). Eseul de deschidere al lui Maria Âgela Vilhena laudă pelerinajele ca sursă de reînnoire a vieții.

Carlos Alberto Streil revizuiește termenii relevanți pentru pelerinaj și introduce termenul "turism religios" pentru a se referi la mai multe experiențe "externe", cu mai puțină imersiune în sacru decât este cazul pelerinajelor. El observă o rezistență la termenul de "turism religios" printre catolici, dar recunoaște încercarea politicienilor și administratorilor de a transforma evenimentele religioase în cele turistice.

Bazându-se pe o analiză a studiilor anterioare privind pelerinajele și turismul, în principal, în limba engleză, Streil încheie subliniind trăsăturile unice și distincte ale pelerinajului ca o experiență. Edin Sued Abumanssur încearcă să schițeze sensul "turismului religios", indicând dezvoltarea istorică a turismului de masă. Turismul religios indică convergența dintre turism și religie în evenimente, precum călătoriile pe scară largă către "sanctuarele naționale" din Brazilia, cum ar fi Senhor Bom Jesus de Iguape, unde religia, consumul și timpul liber formează o uniune "promiscuă".

Conexiunea și interferența reciprocă între turism, consum și agrement sunt discutate, de asemenea, în termeni teoretici, de către Emerson José Sena da Silveira, cu exemplul vizitelor la Bazilica Sanctuarului Național al Fecioarei din Aparecida, pentru care pretinde că a apărut o "carnivalizare" a religiei. Christian Dennys Monteiro de Oliveira creează două neologisme pentru a conceptualiza dezvoltarea turismului religios: *turismul monumental* pentru a indica extinderea masivă a turismului și *fétur*, combinație a două cuvinte: călătorie (tur) și credință (fé), adică credința călătoriei și călătoria motivată de credință. Eseul se încheie cu un tabel care corelează tipurile de sanctuare (tradiționale, naturale, tehnologice, festive), situri și ritualuri.

2.2. Turismul religios și religia în turism

În ultimii ani, termenul "turism religios" a devenit din ce în ce mai răspândit în domeniu: în Brazilia, în special, termenul a fost utilizat pe scară largă de către reprezentanții bisericii, prin antreprenori de diferite tipuri, de către sectorul turistic, și de cărturari, rezultând o semantică confuză (Silveira, 2004, 2-7). Termenul a câștigat o anumită importanță între intelectualii catolici folosind limbile romanice; de exemplu, un episcop italian a scris o carte despre turismul religios (Mazza 2007) și Departamentul de îngrijire pastorală a turismului și timpului liber al Conferinței Episcopale spaniole a dedicat o conferință turismului religios, în noiembrie 2008, la Ávila. În literatura științifică, termenul a presupus înțelesuri diferite. Adesea se folosește fără nicio definiție. Să analizăm câteva interpretări mai explicite.

Geograful Gisbert Rinschede, de exemplu, folosește termenul de "turism religios" pentru a se referi la diverse forme de călătorie întreprinse exclusiv sau dominant pentru motive religioase. Pelerinajul este doar una dintre formele pe care le poate lua turismul religios. Altele includ participarea la conferințe religioase, festivaluri, convenții etc. (Rinschede 1992, 1999, 197-221).

Conform estimărilor UNWTO, între 300 și 330 de milioane de turiști vizitează în fiecare an principalele situri religioase din lume, cu aproximativ 600 de milioane de călătorii religioase naționale și internaționale în lume, dintre care 40% se desfășoară în Europa.

Astăzi, turismul religios nu se poate limita la pelerinaje. Turismul religios este conectat din ce în ce mai mult la turismul cultural, activitățile de agrement, vacanța, orientate nu numai spre destinație. Formele multiple de turism religios pot fi diferențiate, de exemplu, conform următoarelor criterii (Rinschede, 1992):

- *durata ședерii*: fie pe termen scurt fără ședere peste noapte, fie pe termen lung cu ședere peste noapte (participarea la o sărbătoare religioasă, o conferință religioasă sau o întâlnire bisericească sau vizite la site-uri sau conferințe de pelerinaj naționale și internaționale);

- *gradul de motivare* din motive religioase (înalt, mediu, scăzut);

- *numărul de persoane implicate*: persoanele pot călători în grupuri sau de la sine;

- *forme de experiență în turism*: de la rucsacuri la piața de pelerinaj de lux; de la călătorii instituționale religioase la experiențe de turism voluntar; de la călătorii pentru ca o cauză umanitară.

- criterii socio - demografice (vârstă/etnie/ sex / religie /) a persoanelor implicate.

Conceptul de turism religios sau "turistul religios" este esențial în cartea lui Boris Vukonic (1996), dar el adaugă conținutul la motivație. Pentru Vukonic, nu orice turist care este o persoană religioasă este calificat drept *homo turisticus religiosus*, ci doar o astfel de persoană care: (a) își desfășoară călătoria pentru motive religioase și care (b) "cere ca anumite conținuturi religioase să fie incluse în gama obligatorie de facilități turistice de aprovizionare "(Vukonic '1996, 75).

Potrivit lui Vukonic, există trei forme principale de turism religios:

(1) pelerinaje;

(2) evenimente religioase ("adunări la scară mare cu ocazia unor date religioase semnificative și aniversări");

(3) "tururi și vizitarea unor importante locuri și clădiri religioase în cadrul unui itinerar turistic" (Vukonić 1996, 75). În al treilea caz, mi se pare că "turismul religios" este încorporat în alte forme de turism, cum ar fi turismul cultural patrimonial. Potrivit lui Vukonić, astfel de excursii și vizite vor fi considerate doar "turism religios", atunci când sunt motivate de nevoi și motive religioase.

Motivarea, dar nu și conținutul, este criteriul decisiv pentru "turismul religios", termenul fiind înțeles de Maria da Graça Mouga Poças Santos. Ea propune ca acest termen să se folosească pentru a se referi la "mișcările în care motivele religioase pot coexista, simultan, cu altele comune unor tipuri diferite de turism" (Santos 2003, 36). Având în vedere această stare de amalgamare, întrebarea este atunci cum să determinăm motive religioase "autentice". Ideea călătoriei religioase, ca o categorie separată, neamestecată, pare să se ascundă în spate.

2.3. Pelerinaj și teoria turismului: Contraste și probleme

Se pare că ori de câte ori turismul și experiența turistică sunt discutate, se ridică problema semnificației cuvântului "turism" și a noțiunii de "pelerinaj". Problematica dacă pelerinajul și turismul constituie fenomene sociale discrete, diferite tipuri ale aceluiași fenomen, sau chiar același lucru sub nume diferite, este una controversată. Ambii termeni încearcă să explice formele de călătorie. Totuși, în uz comun, ele par să descrie activități destul de diferite. Cu toate acestea, când sunt examinate, se poate constata că există adesea un grad semnificativ de suprapunere, rezultând uneori un termen care nu poate fi diferențiat de celălalt.

Antropologii au încercat să evite studiul pelerinajului, probabil pentru că părea să reprezinte o activitate fără un ritm anume și în afara obișnuinței cotidiene[5]. Astfel, până în a doua jumătate a secolului al XX-lea, au apărut mai multe cercetări dedicate pelerinajului.

Unul dintre principalii factori distinctivi ai pelerinajului este acela că este format din dorința de o anumită formă de schimbare și de convingerea că acest lucru se poate găsi la locul de pelerinaj[6].

Turismul, prin contrast, ocupă o poziție diferită din punct de vedere funcțional și social. În cel mai simplu caz, ne putem gândi la turism ca fiind "vizitarea obiectivelor turistice". În cazul în care pelerinajul poate să pară explicit religios, turismul poate să pară în mod explicit laic. Prin urmare, pelerinajul și turismul, în ciuda faptului că operează pe diferite planuri de semnificație, pot avea unele zone semnificative de suprapunere. Putem vedea că pot exista turiști, care au experiențe similare cu pelerinii, și pelerini care într-adevăr nu pot fi deosebiți de turiști.

Turiștii spirituali sunt, în cea mai mare parte, turiști obișnuiți. Totuși, ceea ce îi distinge este căutarea lor în mediul religios și a experiențelor. Ei diferă de pelerini prin faptul că nu sunt neapărat afiliați unei singure religii (sau cel puțin nu cu una (cele) din destinațiile pe care le călătoresc în calitate de turiști) și că nu sunt neapărat acolo din aceleași motive ca pelerinii.

Istoric vorbind, semnificația pelerinajului s-a dezvoltat, și este văzută "ca o călătorie menită a fi întreprinsă din rațiuni care țin de sacrificii religioase" (Palmer et. al, 2012:71)[7].

---

[5] A. Morinis. 'Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage'. In A. Morinis (ed.). Sacred Journeys: The Anthopology of Pilgrimage. Westport: Greenwood Press, 1992, p.2.

[6] V. Turner. 'The Centre out There: The Pilgrim's Goal'. History of Religions 12(3), 1972, pp.192197, and I. Reader. 'Introduction'. In I. Reader (ed.). Pilgrimage in Popular Culture. Basingstoke: Macmillan, 1993, p.22

Pelerinajul este văzut ca un fenomen general, care traversează religiile și culturile și ar putea uniformiza unele *pattern*-uri sau concepte. Astăzi, cercetările se concentrează mai mult pe importanța pe care pelerinii o acordă pelerinajului lor, odată ce aceștia reprezintă principalul element al fenomenului de pelerinaj (Kreiner-Collins, N, Kliot, N. 2000:55). Pelerinajul este un fenomen cultural și care a atras atenția geografilor culturali, care cu greu au încercat să își definească obiectul de studiu. Pelerinajul este văzut ca o parte a Geografiei Religiilor, care investighează conexiunile dintre cultură și pământ, cu un accent special pe componenta religioasă (Sopher, 1967).

Mai mulți cercetători au caracterizat metaforic turismul ca fiind pelerinaj (anumiți specialiști în studiul religiilor au criticat acest lucru în mod repetat. Alții ar sugera că turismul a evoluat în afara pelerinajului. Odată ce termenul de *turist* a apărut în secolul al XIX-lea în limba engleză și franceză, ne-am considera mulți dintre noi ca turiști. Termenul însuși derivă din grecescul *tornos*, o unealtă în lăcătușărie, care desenează un cerc și, de aici, sensul derivat care face referință la persoanele care inițiază un circuit (un tur, inițial, de agrement) și care se întorc la punctul de plecare (Salazar, 2015: 61)[8].

În forma sa curentă, termenul de pelerinaj are legătură cu călătorie religioasă, dar derivatul său latinesc *peregrinus* permite o interpretare mai largă, incluzând străin, călător, exilat, drumeț, la fel, ca nou-venit. Înțelesul contemporan, prin care se identifică pelerinul cu un călător religios, și turistul cu o persoană care pleacă în vacanță, reprezintă o polaritate construită cultural, care dezvăluie motivele călătorilor (Smith, 1992).[9]

2.4. Abordări etnografice și antropologice

2.4.1. Arnold van Gennep (1873-1957) și ritualurile de trecere

În ciuda diversității lor, ritualurile de trecere au același scop: de a separa individul de grupul anterior, de a le pregăti pentru noua lor fază de viață și de a reintra în societate la acest nou nivel sau poziție. Procesul nu numai că pregătește individul pentru un rol sau o fază nouă în viața lor, dar poate servi și pentru a le lega cu alții care trec prin același proces.

Cercetătorii au remarcat că această fază "liminală", în care indivizii nu se află nici în grupul sau poziția lor anterioară, nici nu au fost reintroduși în societate, este foarte semnificativă. În acest timp, fiecare individ se pregătește pentru viitor și pentru responsabilitățile ce vor veni, dar, în acel moment, ei nu sunt constrânși.

Astfel, barierele care ar putea exista în mod normal între persoane cu statut social diferit, de exemplu, se dizolvă și fiecare persoană este privită ca fiind pur și simplu o altă persoană în aceeași stare liminală. O astfel de experiență poate avea un impact puternic, punând bazele

[7] Palmer, CT, Begley RO, Coe K (2012), *In defence of diferentiating pilgrimage from tourism*, International Journal of Tourism Anthropology 2(1), 71- 85.
[8] Salazar B. Noel (2015) *To Be or Not to Be a Tourist: The Role of Concept-Metaphors in Tourism Studies*, p.58-60. In: Tej Vir Singh (eds.), Challenges in Tourism Research, Channel View Publications, Bristol.
[9] Kreiner-Collins, N, Kliot, N. (2000), Pilgrimage tourism in the Holy Land: The behavioural characteristics of Christian pilgrims, *GeoJournal*, 50: 55-67, Kluwer.

unor relații profunde în viitor. Pentru a stabili o lume a păcii și a armoniei, toți oamenii ar putea avea nevoie să treacă printr-un "ritual de trecere" și să experimenteze această stare liminală în care toți sunt egali în valoare.

2.4.2. Etape

Potrivit lui Arnold van Gennep, ritualurile trecerii au trei faze: separarea, liminitatea și încorporarea. În prima fază, oamenii se retrag din grup și încep să se deplaseze de la un loc la altul. În cea de-a treia fază, ei reintră în societate, după ce au încheiat ritualul. Faza liminală este perioada dintre stări, în timpul căreia oamenii au părăsit un loc sau o stare, dar nu au intrat încă sau nu s-au alăturat celei următoare. În starea liminală, *simțul identității se dizolvă într-o oarecare măsură*, deoarece este o perioadă de tranziție.

Tipuri și exemple

Există multe situații în care se observă ritualuri de trecere. Următoarele sunt unele dintre cele mai recunoscute pe plan mondial.

Ciclu de viață

Evenimentele din ciclul vieții unui individ, în special cele care implică nașterea, căsătoria și moartea, sunt recunoscute în aproape toate culturile ca fiind ritualuri importante de trecere. Cu toate acestea, modul în care aceste evenimente sunt sărbătorite variază considerabil între țări și regiuni și în cadrul diferitelor grupuri religioase și etnice. Obiceiurile și tradițiile care fac referire la aceste evenimente pot fi elaborate și complexe. De exemplu, ceremoniile funerare hinduse tradiționale durează de obicei treisprezece zile, în timp ce nunțile indoneziene sunt adesea frecventate de mai mult de o mie de oaspeți.

Nașterea
În culturile occidentale sarcina este adesea sărbătorită cu un duș pentru bebeluși. În tradiția evreiască, un băiețel suferă o *brit milah*, o circumcizie cu semnificații religioase, în timp ce musulmanii și hindușii rad capul bebelușului în a șaptea zi.

Căsătoria
Mirele care se află în țările occidentale primesc adesea inele de logodnă și inițiază petreceri (privind burlăcia). Miresele tradiționale americane și europene poartă rochii albe de mirese, în timp ce miresele musulmane, chineze, indiene, pakistaneze poartă rochii de culoare roșie.

Moartea
În general, femeile din Sikh poartă haine albe pentru doliu, deși uneori poartă negru. Deși există variații în cadrul tradițiilor hinduse, femeile poartă, în general, alb sau negru. Evreii care se întorc acasă de la o înmormântare primesc în mod normal un ou fiert tare, ca simbol al vieții. Procesul de doliu este, de asemenea, realizat în funcție de diferite tradiții, uneori având o perioadă de timp considerabilă.

Religie
În cazul religiei, există mai multe ritualuri de trecere. Există procesul botezului și confirmării

în culturile creștine și prima mărturisire a tradiției catolice. Adolescenții evrei sărbătoresc *barul mitzvah* sau *bat mitzvah*, în timp ce copiii mai mici din anumite caste hinduse sărbătoresc ceremonia sacră pentru a marca începutul educației lor. În comunitățile Amish, adolescenții petrec uneori o perioadă experimentală în afara comunității, înainte de a decide dacă se întoarce în biserică și să fie botezat ca un adult. Acest ritual de trecere este cunoscut sub numele de Rumspringa. În cazul unor culturi native americane, Ritualul Căutării Viziunii este realizat de ucenicii șamani. Acești tineri sunt deseori obligați să treacă printr-o lipsă senzorială pentru a-i ajuta să intre în contact cu spiritele.

Diverse

Alte ritualuri de inițiere includ Walkabout, un proces despre care se crede că este practicat de aborigenii australieni, în care tinerii petrec o perioadă de timp singuri în pustie. O altă ceremonie de inițiere este sărbătoarea Batizados, în care noi membri sunt botezați în grupurile Capoeira, o formă braziliană de arte marțiale. Există ritualuri specifice de trecere a diferitelor ramuri ale forțelor armate. De exemplu, în US Navy, *wetting-down*/inițierea este o ceremonie în care un ofițer naval este aruncat ceremonial în ocean, după ce a primit o promovare. În multe organizații militare, ca și în grupuri academice, cum ar fi cămine, frații, echipe și alte cluburi, recruții noi sunt uneori supuși la uimire.

Natură și semnificație

Exemplul unei ceremonii de absolvire a colegiului demonstrează cele trei etape ale unui ritual de trecere.

Prima etapă sau etapa preliminară

Această schimbare se realizează prin separarea participanților de situația socială obișnuită. Elevii sunt mai întâi despărțiți de restul comunității lor, atât prin adunare, cât și prin îmbrăcăminte distinctivă.

Stadiul liminal

O perioadă în care unul este "nici aici, nici acolo". Când ceremonia este în desfășurare, participanții nu mai sunt studenți, dar nici nu sunt absolvenți. Acesta este caracterul distinctiv al liminității.

Etapa finală sau postliminală

O perioadă în care noul statut social este confirmat și reîncorporat. După ce a primit diploma, elevul devine oficial absolvent al colegiului. Decanul și profesorii strâng mâna elevului în timpul felicitării, acordând recunoașterea publică noului statut al elevului ca persoană cu studii superioare.

Liminalitatea

În timpul etapei liminale, diferențele acceptate în mod normal între participanți, cum ar fi clasa socială, sunt adesea deformate sau ignorate. O structură socială a formelor comunității:

una bazată pe omenire și o egalitate comună, nu pe o ierarhie recunoscută. De exemplu, în timpul unui pelerinaj, membrii unei clase superioare și membrii unei clase inferioare s-ar putea amesteca și vorbi ca egali, atunci când în viața obișnuită ei probabil că niciodată nu vor vorbi deloc sau conversația lor s-ar putea limita la a da ordine.

În exemplul unei ceremonii de absolvire a facultății, faza liminală poate fi efectiv prelungită pentru a include perioada de timp între momentul în care ultima misiune a fost terminată până la final, prin primirea diplomei. Individul nu a trecut într-o nouă etapă a vieții psihologic sau fizic, iar rezultatul este o perspectivă unică asupra a ceea ce a venit înainte și a ceea ce poate urma.

Timpul dintre momentul în care un cuplu devine angajat și căsătoria lor, între concepție și naștere sau între moarte și înmormântare sunt perioade liminale. Când culturile occidentale folosesc vâsc, planta este plasată într-un prag în timpul solstițiului de iarnă. Sărutul care se desfășoară sub vasul sparge granițele dintre doi oameni. Deoarece ceea ce se întâmplă sub vâsc se întâmplă în timp/spațiu ritual, sărutul oamenilor nu rupe tabuurile impuse în circumstanțe normale de căsătoriile lor (sau relațiile cu) cu alți oameni.

2.4.3. Victor Witter Turner și teoria pelerinajului

Cu toate acestea, pelerinajul rămâne însă un subiect lipsit în activitatea teoretică curentă.

Victor Turner și Mary Douglas au dezvoltat teorii suplimentare despre ritualurile de trecere în anii 1960. Turner a inventat termenul de liminoid pentru a se referi la experiențe care au caracteristici ale experiențelor liminale, dar sunt individualizate și nu implică rezolvarea unei crize personale. O ceremonie de absolvire ar putea fi considerată liminală, în timp ce un concert rock ar putea fi înțeles ca fiind liminoid. Liminalul este o parte a societății, un ritual social sau religios, în timp ce liminoidul este o pauză de la societate. Turner a afirmat că experiențele liminale sunt rare și diminuate în societățile industriale și sunt înlocuite de experiențele liminoide.

Unul dintre primii antropologi care s-a angajat serios în acest subiect a fost Victor Turner, iar teoria pelerinajului a fost influențată de mult timp de munca sa. Pentru Turner, semantica simbolurilor ritualice s-a îndreptat în procesul de pelerinaj[10].

Victor Witter Turner (28 mai 1920 - 18 decembrie 1983) a fost un antropolog britanic care a studiat ritualurile și schimbările sociale și a dezvoltat conceptul de "liminalitate", introdus pentru prima dată de Arnold van Gennep, și a inventat termenul de "comunitate."
Lucrările lui Turner au evidențiat procesele schimbării sociale, atât din punctul de vedere al experienței individuale, cât și din dezvoltarea convingerilor comune care caracterizează grupul social. În acest context, el a cercetat semnificația ritualurilor și simbolismul lor. Prin dezvoltarea conceptelor de *liminalitate* și *comunitate*, ca exemple de experiență comunitară nestructurată, în care toți membrii au același statut social, Turner a sugerat că ființele umane necesită timp și separare față de obligațiile lor sociale pentru a se manifesta și ajusta față de schimbare. Când

[10] V. Turner. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press, 1974, p.166.

oamenii petrec acest timp împreună, afectaţi de capcanele şi responsabilităţile poziţiilor sociale anterioare, ca participanţi egali la trecerea la o nouă fază, se formează legături profunde, care pot fi fundamentale pentru noua fază a vieţii pe care aceştia urmează să o parcurgă.
Turner a privit toate ritualurile ca având componente religioase sau spirituale în referinţele simbolismului implicat. De asemenea, el a considerat ritualul ca un mecanism esenţial pentru transmiterea identităţii culturale.
Turner a câştigat notorietate explorând structura triplă a ritualurilor de trecere a lui Arnold van Gennep şi extinderea teoriei sale asupra fazei liminale. Structura lui Van Gennep a constat într-o fază preliminală (separare), o fază liminală (tranziţie) şi o fază post-liminală (re-încorporare).
Victor Turner a inventat termenul de "communitas", referindu-se la o stare nestructurată în care toţi membrii unei comunităţi sunt egali, permiţându-li-se să împărtăşească o experienţă comună, de obicei printr-un ritual de trecere. Turner a subliniat că în "liminalitate", starea tranziţională dintre două faze, indivizii erau "între şi între" */betwixt and between* - ei nu aparţineau societăţii în care făceau parte din trecut şi nu erau încă reîncorporaţi în acea societate.
Astfel, Turner a conceput comunitatea ca pe un spirit comunitar intens, sentimentul de mare egalitate socială, solidaritate şi împărtăşire/comuniune/*togetherness*. Este caracteristică pentru oamenii care se confruntă cu liminalitatea împreună. Termenul este folosit pentru a distinge modul de relaţie socială într-o zonă de viaţă comună. Este mai mult decât o distincţie între structură şi comunitate, cea mai cunoscută fiind diferenţa dintre secular şi sacru. Fiecare poziţie socială are ceva sacru în legătură cu aceasta. Această componentă sacră este dobândită în timpul ritualurilor de trecere/*rites de passages*, prin schimbarea poziţiilor.
El a susţinut că ritualurile sunt astfel construite din simboluri şi, ca atare, au trei semnificaţii: exegetice, operaţionale şi pozitive.
Sensul exegetic este subiectiv, după cum explică persoana care efectuează ritualul. Semnificaţia operaţională este obiectivă, observată de cercetător, şi se ocupă de scopul ritualului într-o societate. În cele din urmă, sensul poziţional ia în considerare toate simbolurile şi se referă la relaţia dintre ele. Turner a distins, de asemenea, diferite nivele de semnificaţie disponibile diferitelor persoane: sensul "manifest" este evident pentru observator şi legat de scopul ritualului; înţelesul "latent" este cel pe care observatorul îl are conştient parţial şi poate îl înţelege pe deplin numai ulterior; în timp ce sensul "ascuns" aparţine nivelului subconştient sau inconştient al membrilor culturii şi, în general, nu este cunoscut de observatorul extern.

Critici

Lucrarea lui Turner despre ritualuri a fost una dintre cele mai influente teorii din antropologie din secolul al XX-lea. Cu toate acestea, acest "paradigma Turneriană" nu a rămas necontestată. Conceptul său de "comunitate" a fost criticat ca fiind simplificat şi idealizat (Eade & Sallnow, 1991).
Mai târziu, cercetătorii care studiază pelerinajul au sugerat că lucrarea lui Turner făcea ca pelerinajul să fie neglijat ca o zonă a studiului antropologic. El a afirmat că pelerinajul era, prin natura sa liminală, extraordinar şi nu făcea parte din viaţa de zi cu zi (şi, deci, nu făcea parte din structura societăţii cotidiene). Relansarea interesului în acest subiect sugerează că pelerinajul poate avea un rol mai strâns legat de activitatea societală generală decât a sugerat Turner (Eade & Coleman, 2004).

Principalele lucrări:

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure.* Walter De Gruyter Inc.
Turner, Victor. 1975. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* Ithaca, NY: Cornell University.
Turner, Victor. 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual.* Ithaca, NY: Cornell University.
Turner, Victor. 1977. *Secular Ritual.* Assen: Van Gorcum.

Turner, Victor. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives.* New York, NY: Columbia University.
Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play.* New York: PAJ Publications.
Turner, Victor. 1986. *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience.* Tucson, AZ: University of Arizona.

Publicată prima dată în 1978, *Imaginea și pelerinajul în cultura creștină/ Image and Pilgrimage in Christian Culture* este o lucrare clasică care examinează doctrinele teologice, noțiunile populare, simbolurile și imaginile corespunzătoare care promovează și susțin pelerinajul creștin. Cartea examinează două aspecte majore ale practicii de pelerinaj: importanța contextului sau a condițiilor teologice care dau naștere pelerinajului și tradițiilor populare care permit credincioșilor să absoarbă semnificația evenimentului; și imaginile și simbolurile care încorporează experiența pelerinajului și transmiterea viziunilor sale în moduri diferite.

Sursa:newworldencyclopedia

Conform Turner și Turner (1978), pelerinajul, fel ca turismul, este organizat, birocratizat și folosește aceeași structură mediată de agențiile de turism.

Abordând subiectul din vastul său studiu de ritual, Turner a susținut că pelerinajul este un fenomen liminal și l-a definit ca un proces ritual. Argumentul esențial al lui Turner era că "centrul" lumii individuale a pelerinilor era locul de pelerinaj. Astfel, el a fost în mod special preocupat de aspectele spațiale ale acestui proces liminal.

Prin asocierea cu ritualul, Turner a subliniat ca cel mai important aspect al pelerinajului, dimensiunea personală, care este, la un anumit nivel, mistică, iar călătoria este îndreptată spre centrul mitic[11].

Într-adevăr, Preston a susținut că teoria lui Turner deduce o legătură între pelerinaj și misticism[12]. Turner a susținut, de asemenea, că sociologia pelerinajului a fost una care se rotește în jurul comunităților[13]. Acest argument consideră *pelerinajul un ritual de trecere*, în care actorii împărtășesc o legătură obișnuită, care îi unește pe parcursul călătoriei lor. Analiza s-a dovedit a fi extrem de utilă în ceea ce privește compararea pelerinajelor între ele și a altor forme ritualice.

Cu toate acestea, în ciuda faptului că teoria lui Turner conține multe lucruri care sunt profunde, aceasta nu a fost pe deplin confirmată. Într-adevăr, numeroase studii au arătat că munca sa este extrem de importantă în ceea ce privește comportamentele și motivațiile pelerinilor.

[11] V. Turner, 'Centre Out There', pp.191-192.
[12] J.J. Preston. 'Spiritual Magnetism: An Organising Principle for the Study of Pilgrimage'. In A. Morinis (ed.). Sacred Journeys: The Anthopology of Pilgrimage. Westport: Greenwood Press, 1992, p.32.
[13] V. Turner, 'Centre Out There', p.192

Aziz, pentru a numi doar unul, constată că modelul lui Turner de *communitas* poate fi în mod special înșelător și susține că cercetările ulterioare nu au găsit în mod frecvent astfel de grupuri omogene[14].

Imaginea pe care o prezintă argumentul lui Turner este una dintre grupurile mari de pelerini, coerenți, uniți în "frăție", într-o călătorie sacră, către "centru". Imaginea este oarecum anonimă și, în mod inevitabil, se îndepărtează de experiențele individului, rezultând, așa cum argumentează Aziz, o abordare demografică mai largă[15].

Mai mult, modurile în care pelerinajul operează pe planurile sociale individuale nu sunt suficient explicate de Turner. Cu toate acestea, în ciuda defectelor din teoria sa, a fost o sursă de multă inspirație și continuă să fie o resursă valoroasă pentru cercetătorii de turism și pelerinaj.

Analiza critică a condus la întrebări suplimentare privind motivațiile și scopurile pelerinilor. Morinis, în introducerea cărții sale despre antropologia pelerinajului, începe cu afirmația puternică că, "pelerinajul se naște din dorință și credință. Dorința este de a rezolva probleme de tot felul, în cadrul condiției umane. Credința este că, undeva dincolo de lumea cunoscută, există o putere care poate face dreptate în toate dificultățile care par atât de insolubile și greu de rezolvat aici și acum"[16].

2.4.4. Turism religios și pelerinaj în viziunea lui Olson D.

Cercetătorii din domeniul turismului religios, în sensul cel mai strict, este un fenomen relativ modern (Blasi 2002), de vreme ce aceștia nu au început să descrie pelerinajele religioase moderne ca fiind drept "turism de pelerinaj" sau "turism religios" de abia până la începutul anilor 1960 (Jackowski și Smith 1992: 93)[17].

În orice caz, chiar dacă turismul religios este privit în literatura de specialitate ca pe un segment de specialitate în piața turistică și ca parte a turismului cultural și de patrimoniu (Timothy și Boyd 2003), termenul de "turism religios" a fost un termen defectuos definit din perspective diferite (religios, industrie turistică), în timp ce unii cercetători preferă să eticheteze această piață a turismului de nișă drept "turism de pelerinaj","turism spiritual" și "pelerinaj turistic" (Jackowski 1987; Hudman și Jackson 1992; Tyrakowski 1994; Vukonic 1996). După cum menționează Timothy și Olsen (2006: 272), turismul religios este definit în două moduri diferite.

---

[14] B.N. Aziz. 'Personal Dimensions of the Sacred Journey: What Pilgrims Say'. Religious Studies 23, 1987, p.247

[15] Ibid

[16] Morinis, op. cit., p.1.

[17] Informații preluate din Olson D. (2008), *Contesting identity, space and sacred site management at Temple Square in Salt Lake City, Utah.* Teză de doctorat, University of Waterloo

Din perspectiva industriei turismului, pe de o parte, turiștii și piețele turistice de nișă sunt definite pe baza vizitelor turistice ale siturilor sau ale activităților în care se angajează, acordând puțină atenție motivațiilor din spatele acestor vizite.

Prin urmare, turismul religios, la modul simplist, ar putea fi definit ca fiind călătoriile unor oameni către destinații și locuri religioase. Pe de altă parte, din perspectivă religioasă, turismul religios este definit pe baza motivațiilor celor care călătoresc. Din această perspectivă, atunci, turismul religios implică oameni care călătoresc în destinații religioase pentru scopuri religioase specifice.

Santos (2003) constată că motivul "turismului religios" devine o astfel de problemă dezbătută atât din perspectivă teoretică, cât și din punct de vedere empiric, pentru că turismul religios poate fi definit mai degrabă pe baza motivării decât pe baza vizitelor anumitor destinații sau situri religioase.

Perspective ale turismului religios, identitate și gestionarea sacrului

Turismul religios nu este un fenomen nou. De secole, oamenii au călătorit spre destinații religioase și spirituale din mai multe motive, inclusiv curiozitatea, închinarea și participarea la ritualuri sau de curățare (Morinis 1992).

În timp ce pelerinii și turiștii, de exemplu, au intrat în catedralele europene de sute de ani, începând cu cel de-al doilea Război Mondial (Lloyd 1998), locurile religioase au devenit larg răspândite și popularizate atât în termeni proporțional cât și absolut mai mult decât atunci, în orice alt moment al istoriei umane, cu milioane de oameni care călătoresc în fiecare an vizitând siturile sacre, atât cele vechi, cât și cele moderne[18].

Această creștere a călătoriilor religioase este văzută ca o creștere a călătoriilor motivate religios și a călătoriilor de către turiști către siturile/destinațiile sacre, ambele ilustrând relația crescândă dintre religie și turism în epoca modernă (Olsen și Timothy 1999).

Bremer (2004: 3-7) sugerează că religia și turismul sunt legate în patru moduri principale. Primul, atât adepții religioși, cât și turiștii demonstrează preocuparea și atașamentul față de locurile speciale.

În unele cazuri, ambele grupuri dețin aceleași locuri ca și cele speciale, fie că au fost construite sau sunt situri sacre naturale. În aceste destinații, turismul și practicile religioase converg și duc la "o simultaneitate a locurilor, atât turistice, cât și religioase "(2004: 4) - un spațiu al treilea, un *Thirdspace*, după aserțiunile lui (Soja 1996); ele devin un spațiu - între - care leagă atât practicile spațiale turistice, cât și cele religioase și reprezentările pentru a crea un spațiu în care elementele turistice și religioase ale locului coexistă și sunt configurate într-un anume fel, ceea ce le face dificilă separarea.

[18] Numărul persoanelor care călătoresc din motive religioase este neclar. Russell (1999) sugerează că aproximativ 5% dintre călătorii călătoresc în mod specific din motive religioase. Jackowski (2000) oferă un număr mai concret de 200-225 milioane de oameni. Dar acestea sunt cele mai bune presupuneri, mai degrabă decât bazate pe date empirice.

În al doilea rând, practicile care mențin caracterul special al locurilor turistice/religioase conduc, de asemenea, la construirea identităților, de la călătorii până la participare în locurile care sunt semnificative conducând la consolidarea identității personale și de grup. Bremer (2004: 5) constată, de asemenea, importanța locului în construirea și întreținerea identităților personale și de grup consolidând, în același timp, natura specială a anumitor locuri.

Al treilea mod se referă la estetică. Mulți turiști, în opinia lui Bremer (2004: 3-7), sunt în general interesați de experiențele estetice (în primul rând, autentice), legate de experiențele lor religioase, în timp ce călătorii religioși caută experiențe religioase autentice care pot fi îmbunătățite prin estetică.

În al patrulea rând, dorința de experiențe estetice plăcute și autentice de ambele părți, turiștii și călătorii religioși, conduce la comercializarea unor situri/destinații religioase, fie că este vorba de comercializarea care are loc prin intermediul operatorilor de turism și a comercianților sau prin intermediul grupurilor religioase, întrucât satisfac nevoile și nevoile acestor grupuri (mai multe detalii, Olsen 2003).

Cercetătorii din domeniul turismului religios recunosc că există multe dezbateri privind dihotomia turist - pelerin, probabil cea mai dezbătută temă referitoare la religie și turism în literatura de astăzi (Olsen și Timothy 2006). Această dezbatere se referă la asemănările și diferențele dintre cele pelerinii modern și turiști. Cohen (1992) grupează aceste dezbateri în două opuse și polarizante perspective: convergența și divergența. Cercetătorii care dețin perspectiva convergenței susțin că structura turismului modern este structurală și asemănătoare metaforic cu o "călătorie sacră" (citit: pelerinaj) (MacCannell 1976; Graburn 1989).

Ei susțin că pelerinajul medieval a fost predecesorul turismului modern, iar călătoria numai din motive religioase a început să ofere perspective multi-funcționale și excursii multi – motivaționale, după al doilea Război Mondial (Jackowski 1990; Jackowski și Smith 1992; Rinschede 1992; Lloyd 1998) a început să existe o "estompare a liniilor" (Kaelber 2002, 2006) între pelerinaj și turism. Această convergență între pelerinaj și turism a permis unor savanți să transpună metaforic imaginea pelerinului religios cu cea a turistului modern. Prin urmare, turiștii sunt considerați ca pelerini medievali și moderni, călătorind în căutarea autenticității cvasi - religioase, a adevărului și a auto-actualizării prin participarea la "ritualul" vederii/contemplării, sacralizând astfel atracțiile turistice și locurile - sau "altarele modernității", așa cum este MacCannell (1976) o plasează într-un act de "construcție biografică" (Voyé 2002).

Conform tezei de convergență, turiștii contemporani, atunci când călătoresc, se separă ei înșiși din viața obișnuită, intră într-un domeniu al "flotării neobișnuite"/*non-ordinary flotation* (Jafari 1987) sau al unui stări de hiperrealitate (Eco 1983, Holmberg 1993), experimentează o stare "sacră", o trăire neobișnuită sacră (Graburn 1989), apoi se întorc înapoi în viața lor profană - o experiență asemănătoare cu ideile lui Turner (1973) privind liminalitatea și comunitățile/*communitas* în contextul pelerinajului motivat religios.

Aceasta transformă călătoria turistului într-o parte a unei "sfere neobișnuite de existență", făcând obiectivele turiștilor să devină "simbolic sacre și morale pe un plan mai înalt decât ceea ce implică a fi o zi obișnuită de lucru" (Graburn 1989: 28). Experiența turistică devine analogă experienței pelerinilor (Osterrieth 1997).

În același timp, acești oameni de știință invocă aspectele non sacre ale turismului și ale turiștilor și impunându-le astfel călătorilor religioși moderni. De exemplu, pelerinii și turiști împărtășesc aceleași cerințe fundamentale pentru călătorii - ambele au nevoie de timp liber, de acces la dispozitive de unică folosință venituri și, pentru unele, sancțiuni sociale pozitive pentru călătorii (Smith 1992).

Dintr-o perspectivă generală, atât pelerinii moderni cât și turiștii prezintă aceleași caracteristici generale în ceea ce privește modele de călătorie și tind să utilizeze aceeași infrastructură de transport și servicii cum ar fi cazare, mese, toalete, iar în unele zone parcare și acces bancar/ATM (Fleischer 2000). În mod similar, Gupta (1999: 91) observă că "în afară de aspectul devoțional, s-a omis perspectiva mai largă, pelerinajul implicând vizitarea obiectivelor turistice, călătoriile, vizitarea diferitelor locuri și, în unele cazuri, voiaje pe calea aerului sau maritimă etc. și cumpărarea unor suveniruri locale, aproape tot ceea ce face un turist".

Din aceste motive, Hitrec (1990: 19) sugerează că "pelerinii moderni ar trebui să fie tratați ca turiști mai degrabă decât "adevărați pelerini", în primul rând, datorită faptului evident că turismul religios este combinat cu elemente ale turismului obișnuit (profan)". Astfel, Turner și Turner (1978: 20) susțin că "un turist este o jumătate de pelerin, dacă un pelerin este o jumătate de turist".

La celălalt capăt al spectrului - ***perspectiva divergenței*** - pelerinajul și turismul sunt văzute, ca două acte de călătorie separate. Vukonić (2002) susține că distincția dintre turism și pelerinaj a fost cel mai activ promovat de teologi, care văd turismul ca o formă de evadare din viața de zi cu zi.

Din această perspectivă, turismul este privit ca lipsit de semnificația culturală și spirituală mai profundă pe care o implică pelerinajul și nu duce la o schimbare "substanțială" sau o transformare în viața unei persoane, ci mai degrabă este întreprinsă în scopuri de diversiune (Kotler 1997: 103). Din acest motiv, există dificultăți în utilizarea unor termeni cum ar fi: "turismul de pelerinaj", "turismul spiritual", "turismul religios" și "pelerinajul turistic" pentru a descrie călătoriile și pelerinajul modern (Jackowski 1987, 2000; Hudman și Jackson 1992; Tyrakowski 1994; Vukonic 1996; Santos 2003), deoarece aceasta ar face ca activitatea de pelerinaj și pelerinajul să fie egală cu mai multe forme hedoniste de activități turistice, cum ar fi turismul vinicol (Ostrowski 2000).

Acest argument se extinde și la pelerini și turiști, unde turiștii sunt interesați doar de experiențe, care sunt superficiale și neautentice (Boorstin 1961), și sunt considerate mult mai hedoniste și exigente față de serviciile culturii-gazdă. Pelerinii, pe de altă parte, sunt caracterizați drept evlavioși și călători religioși umili, sensibili la cultura - gazdă (de Sousa

1993; Gupta 1999). În aceeași direcție, Carrasco (1996) susține că pelerinii nu merg să contemple, să vadă atracții turistice, ci mai degrabă "să contemple locuri sacre", spre deosebire de turiștii care participă la "călătorii seculare în cadrul unor locuri sacre" (Inoue 2000: 24).

Fish și Fish (1993: 88) sugerează că "în ciuda comportamentelor turistice evidente și a tendințelor pe care pelerinii le demonstrează adesea, în ansamblu, aceștia sunt motivați în mod unic. Indiferent de comportamentul lor exterior, pelerinii, de obicei, recunosc scopul principal al călătoriei lor spre închinare și sfințire".

Din aceste motive, comentatorii religioși au avut dificultăți în a folosi pelerinajul/pelerinul ca o metaforă a călătorului secular (Vukonić 2002), și astfel văd pelerinii și turiștii diferiți în ceea ce privește scopurile, motivațiile și mentalitățile în timp ce călătoresc (Cohen 1992; Fleischer 2000; Rinschede 1986).

Criticând dihotomia dintre pelerin-turist la un nivel mai larg, Timothy și Olsen (2006b) au susținut că fenomenul turismului religios este discutat diferit de industria oficială a turismului *versus* cercetătorii religioși și teologi în parte, deoarece diferă substanțial de modul în care aceștia definesc turistul.

Din punct de vedere industrial și academic, definițiile turiștilor (și, ulterior, piețele de nișă din turism) provin din activitățile pe care turiștii le desfășoară în timp ce călătoresc. Din această perspectivă, un pelerin este un tip de turist care călătorește spre locuri/situri religioase/sau cu semnificație spirituală, indiferent dacă religia este motivul principal de a călători. Oricare ar fi motivele spirituale și religioase pe care o persoană le-ar putea avea, ele sunt importante în ceea ce privește marketingul și promovarea, dar ele nu definesc piețele de nișă religioase și spirituale din perspectiva industriei turistice (Timothy și Olsen 2006b).

Din perspectiva organizațiilor religioase, caracteristica distinctivă esențială a turismului religios și a turistului religios o reprezintă motivația (Jackowski 2000; Liszewski 2000). Urmărind această idee, turiștii religioși, în timp ce se comportă la fel ca alți turiști în ceea ce privește utilizarea infrastructurii și a activităților lor de recreere non-religioase sunt diferențiați calitativ de celelalte tipologii turistice, deoarece motivul lor de călătorie este religios, în substanța lor. În timp ce alți călători vizitează locuri sacre din curiozitate, motive educaționale, terapeutice sau recreative, aceștia sunt considerați ca fiind turiști obișnuiți și nu pot fi considerați niciodată că ar participa la orice tip de pelerinaj, întrucât motivele lor inițiale nu sunt aliniate cu pietatea religioasă necesară pentru acest stil de călătorie (Jackowski 2000).

Unii teologi, în special din tradiția romano-catolică, văd pelerinajul ca un subset special al turismului religios, unde pelerinii în mod specific călătoresc într-un loc sacru, participă la ritualuri religioase și apoi se întorc acasă, reducând în același timp influențele seculare de turism, întrucât turiștii religioși combină motive seculare și religioase (Jackowski 2000; Vukonić 2006; Timothy și Olsen 2006b).

Această discuție clarifică faptul că dihotomia pelerin-turist este un argument depășit, mai ales dintr-o perspectivă postmodernă și post-structuralistă. "Tipologiile", Edensor (2001:59-60) notează că "poate identifica regularitățile, dar ar trebui concepute mai degrabă ca descriind practici turistice diferite, și nu tipuri de oameni, în funcție de rolurile adoptate, și nu în funcție de categoriile sociale, pe care le-ar putea manifesta".

Opinia prevalentă până în prezent în literatura culturală și geografică turistică neagă natura fixă a spațiilor, a reprezentărilor și a categoriilor de identitate (Del Casino Jr. și Hanna 2000).

În special, Olson (2004) susține că identitățile individuale și sociale în contextul turismului religios sunt dinamice, fluide, negociabile și se schimbă în funcție de circumstanțe, context și loc (Bauman 1996; Morgan și Pritchard 2005; Tilley 2006). Turismul nu este, prin urmare, nici doar o căutare a autenticității, nici doar o căutare a hedonismului.

Tabel.2. Diferențe între turism și pelerinaj (pe baza sintezei propuse de Strausberg, 2011:20) și dezvoltată/criticată de Palmer C.T. et.al., 2012.

TURISM	PELERINAJ
Secular	Religios
Agrement	Credință
Curiozitate	Devoțiune
Comercial	Ascetic
Rău	Bun
Material	Spiritual
Spiritual în sine	Progresie
Vacanță	Ritual
Prezență	Istorie/mit/viitoare mântuire
Modern	Pre-sau anti-modern
Confirmare	Transformare
Relaxare	Merituos
Distracție	Intensificare
Direcționat spre centru	Direcționat spre periferie
TURIST	PELERIN
Profan	Religios
Superficial	Profund
Înclinat spre distracție	Devotat
Din această lume	Din altă lume
În căutarea distracției	În căutarea mântuirii
Consumism	Renunțare

Sursa: Palmer C.T. et. al. 2012:78